INVESTIGAÇÃO COMO UM EVENTO: SOBRE ENCONTROS E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS NA ÁFRICA[1]

JOHANNES FABIAN,
Amsterdam School of Social Research

Quando Gustavo Ribeiro me convidou para proferir essa conferência aceitei sem saber qual seria o seu tema geral. Talvez isso tenha vindo a calhar porque "Nação e Cidadania" não está entre os muitos tópicos que têm me ocupado ao longo desses anos de investigação etnográfica e escrita antropológica. Por outro lado, sinto que toda tentativa de entender o que está envolvido na produção do conhecimento antropológico relaciona-se a qualquer interesse corrente e que pensamentos indiretos sobre um tópico freqüentemente podem ser elucidativos.

Começando com reflexões que antecedem meu trabalho recente sobre razão e loucura na exploração da África Central (Fabian, 2000, 2001), passando pelos estudos das histórias populares da colonização no Congo (Fabian, 1996), até pesquisa de dissertação, iniciada há quase quarenta anos, sobre um movimento católico africano em cujos ensinamentos o encontro era a idéia central (Fabian, 1971), explorarei aqui o papel dos encontros como eventos e do encontro como um conceito na criação do conhecimento antropológico sobre o eu (*self*) e os outros.

Escolhi este tema por conta própria, embora esteja consciente de que ele possa ser visto por vocês com certo ceticismo. Por que, vocês poderiam indagar, focar o encontro na história da antropologia quando poderíamos pensar sobre agressão/intrusão como atualização do expansionismo colonial

1. Texto revisado da conferência proferida no encontro da Associação Brasileira de Antropólogos em Olinda/Recife, ocorrido em junho de 2004.

e imperial? Afinal, o encontro não é a falsa personalização do que foi de fato um choque de poder e, conseqüentemente, uma questão de política e economia? E a personalização da colonização como um "encontro colonial" não é apenas uma maneira de desculpar a força, violência, trapaça e exploração cometidas por e em nome de nações e impérios? E também sempre, porém só recentemente se tornando mais óbvio, em nome das empresas e conglomerados privados dispostos a promulgar a globalização? Essas objeções podem criar dificuldades para que eu os convença de que pensar sobre encontros vale a pena. Mas esse é também o desafio que quero apresentar.

Significados de encontro

O desafio começa com o próprio conceito. O que queremos dizer por encontro? Para explorar tal desafio, precisamos considerar não somente os seus aspectos semânticos, mas também os pragmáticos e performativos. Temos de nos perguntar como os encontros são registrados, lembrados, narrados ou representados visualmente. Pensá-los deste modo é por em movimento uma avalanche de sinônimos e conotações. Especialmente quando, sendo multilingüe e não podendo evitar essa exploração em mais de uma língua, tal busca pode revelar o pesadelo do crescimento abundante de inúmeras imagens e conceitos cuja fecundidade promete mais confusão que esclarecimento, mais terror que prazer.

De qualquer maneira, é sempre preferível lidar com a perplexidade da abundância do que ter de extrair algum magro sentido das noções bem definidas que supostamente tornam o nosso discurso científico. Então o que eu devo fazer agora é disciplinar a imaginação e mapear um espaço semântico que possa acomodar, não somente a noção de encontro em geral, mas nosso interesse específico, que é o significado e a relevância do encontro na construção do conhecimento antropológico. Nesse sentido, o meu primeiro passo foi compilar a seguinte lista de termos em cinco idiomas:

Inglês: *encounter, meeting*
Português: encontro, reunião
Francês: *rencontre, réunion*
Alemão: *begegnung, treffen*
Swahili: *mpatano, kusanyiko*[2]

Observem que, para definir o espaço semântico do encontro, fiz duas coisas: escolhi termos em línguas diferentes e, em cada uma delas, selecionei uma outra expressão, com significado muito parecido à da primeira (para mantermos as coisas administráveis, escolhi apenas uma expressão). Mais tarde farei uso de alguns outros contrastes, mas desde já chamo a atenção para o fato de que esta justaposição é mais valiosa quando a tradução de uma língua para outra, assim como os sinônimos considerados de uma determinada língua para outra, acaba apresentando problemas. Gostaria de solicitá-los a guardar isso em mente enquanto eu prossigo com reflexões sobre o encontro em três contextos diferentes.

Exploração na África: encontros na proto-antropologia

Há pouco tempo completei um projeto que consistiu em reavaliar os tipos de estórias de exploração com as quais estamos familiarizados. Primeiramente optei por "desfamiliarizar" essas descrições e, a seguir, tomá-las seriamente como parte da história da antropologia. Os resultados, sugeridos pelo título do livro – *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central África* (Fora de si: razão e loucura na exploração da África Central) –, foram de muitas maneiras surpreendentes, perturbadores, mas também enriquecedores. Agora estou descobrindo que um outro aspecto da exploração e, se o meu argumento for válido, da prática etnográfica vem à luz, quando se observa o papel que o encontro, ou encontros, desempenha nessa discussão.

2. No Swahili de Katanga, a variedade na qual conduzi a pesquisa, especialmente no discurso Jamaa, as formas seriam *mapatano* (o *rencontre* de Tempel, veja a seguir) e *kusanyiko*, ou a palavra francesa *réunion*.

Encontro/relato, *rencontrer/raconter*[3]

Os livros que narram as explorações são anotações de viagem que podem também ser lidas como relatos de encontros. A narrativa de uma viagem se desenvolve e é impulsionada por estórias de reuniões. Qualquer que fosse o conhecimento que o viajante adquirira sobre os africanos, este era baseado e se originava dos encontros com eles. Não era qualquer reunião que podia ser classificada como encontro; parece-me que somente os encontros com pessoas-chave ou nodais – chefes e especialistas rituais – valiam a pena ser notados e reportados.[4]

De minhas leituras surgiu uma imagem complexa e condensada de encontros entre exploradores europeus e potentados africanos que me fizeram questionar o mito da exploração científica. Colocando em termos simples, um motivo recorrente nesses livros de viagem é o encontro do chefe embriagado com o explorador inebriado. O chefe estava bêbado pela cerveja ou vinho de palma e o explorador fora de si, pelos opiácios com que se medicava, pelos delírios das febres tropicais ou simplesmente fora de controle pelo medo ou fantasias de grandeza.[5] Portanto, se temos em mente que a narrativa foi a forma dominante de representar o conhecimento da África (antes que a descrição e outros mecanismos – quadros, figuras, diagramas – se tornassem as marcas do discurso da antropologia científica moderna), é óbvio que, como geradores da narrativa, os encontros merecem nossa atenção quando queremos compreender como a exploração funcionava no passado e como a etnografia funciona no presente. Isso é assim, especialmente se levarmos em conta o clima "pós-moderno" atual da refle-

3. A homofonia desses pares parece boa, mas não devemos procurar por homologia aqui. As formas inglesa, *encounter*, francesa, *rencontre*, e portuguesa, "encontro", têm como raiz o latim, *contra*; *recount/raconter* são derivados do latim, *computare*.

4. Existem exceções a esta regra. Algumas vezes as narrativas apresentam reuniões com africanos "comuns" como encontros significantes (em um caso recorrendo à forma francesa *rencontres* em um texto em inglês).

5. A imagem de um encontro de inebriados não é tão exótica ou difícil de acreditar quanto parece de início. Estou certo de que para muitos etnógrafos de hoje ela dispara *flashes* de reconhecimento.

xão crítica que, de certa forma, põe os antropólogos a viajar por rotas e não mais a trabalhar em campos.[6]

Encontro: idéia e evento

Quando os exploradores do século XIX empreenderam suas viagens, eles carregavam consigo uma pesada bagagem de imagens e memórias coletivas que remontavam à época das descobertas e da conquista. Entre elas estavam visões do primeiro encontro com os "nativos na praia", estórias de "trocas silenciosas" com tímidos selvagens e dos primeiros intercâmbios de signos e palavras do tipo analisados, por exemplo, no estudo semiótico de Tzvetan Todorov, *Conquête de l'Amerique* (1982).

Dessa maneira, encontros preexistiam as reuniões concretas como expectativas, imagens, idéias e, na realidade, como uma ideologia. Quando os encontros efetivamente aconteciam, como, por exemplo, durante a exploração, eles logo se tornavam repetitivos, ou, como diriam os lingüistas, recursivos: havia uma espécie de gramática que governava as práticas de contactar os africanos e produzir conhecimento sobre eles. Epistemologicamente, os encontros podem ser considerados como eventos que fizeram e fazem acontecer a exploração (no passado) e a etnografia (no presente). Eles têm um papel chave em tornar real nossos projetos de investigação. Já foi dito que o "ter estado lá" é o que dá autoridade ao etnógrafo. Mas talvez isso não seja o suficiente. A expressão deveria ser estendida – "estive lá e então" – para enfatizar o caráter de evento da etnografia, sua natureza temporal e, portanto, histórica que, tratando-se da antropologia, é atualizada não apenas por ter estado em lugares, mas por ter participado de eventos na presença dos outros. Isso explica porque os encontros podem ser considerados uma "condição de possibilidade" da pesquisa etnográfica; uma condição necessária, devo acrescentar, mas não suficiente. Há algo mais nos

6. Ver a coleção de ensaios de James Clifford (1997). Nem "encontro" nem "reunião" figuram no índice; ele os substitui por "contato", uma noção que também é central no trabalho de Mary Louise Pratt "Travel writing and transculturation" (1992). Veja Schieffelin e Crittenden (1991) para um notável trabalho sobre os "primeiros contatos".

encontros do que o mero fato de que eles acontecem. Em se tratando da produção de conhecimento, devemos indagar o que faz com que um encontro seja produtivo ou que fracasse.

Encontro como reunião

Podemos começar desconstruindo a noção de encontros exploratórios (e etnográficos), olhando pragmaticamente para eles. Encontros são reuniões[7] e essas podem ser por acaso ou agendadas. Os exploradores que eu li quase nunca relatam encontros (*rencontre, Begegnungen*) que fossem *rendez-vous* (encontros agendados, *appointments, Treffen).* Sensibilidades vitorianas e censura os mantiveram silenciosos sobre as reuniões agendadas com mulheres africanas – e eles as tiveram. Mas um filtro igualmente forte parece ter sido a necessidade que sentiram de apresentar suas reuniões com os africanos chaves a que já me referi como eventos do acaso e não como algo programado. Por quê? Relatos de reuniões tidas como acidentais e, nesse sentido, "pristinas" aumentavam sua importância e ajudavam a apresentar a exploração como descoberta. O elemento acaso transforma a rotina em excitação. Ele é obviamente um elemento esperado nos contos heróicos que eram a maioria dos livros de viagem. Os exploradores eram muito convincentes quando ressaltavam os elementos do acaso, da sorte e do destino. Porém, o acaso também é uma noção estatística e mesmo sem fazer o que esta requer – especialmente quantificar o que se sabe sobre os encontros exploratórios – uma imagem bastante diferente emerge quando damos uma olhada sinóptica e crítica às reuniões entre viajantes e africanos.

Como essas reuniões aconteceram? Viagens de exploração como um mito nos fazem imaginar apenas um tipo de movimento, uma expedição que se deslocou da Europa para a África e, no interior da África, de um lugar de preparação (freqüentemente na costa) para um ponto assinalado no interior. Nessa perspectiva, os encontros que aconteceram no caminho tendem a ser contados somente como feitos dos exploradores. Logicamente, encontros

7. Esta é uma ocasião a se mencionar um dos maiores estudos antropológicos de reuniões do que tenho o conhecimento, Schwartzman (1989).

como reuniões requerem que ao menos duas partes se movimentem em direção a outra. O que moveu os que foram encontrados pelos exploradores? Poucos viajantes se deram ao trabalho de formular essa questão e nos contar o que pensam sobre isso. De modo geral, sua perspectiva da exploração era mítica, ideológica e de mão única, o que obscurecia a reciprocidade que as reuniões devem ter para se transformar em encontros. Essa falha em reconhecer a reciprocidade tornou-se um dos mais sérios obstáculos epistemológicos, conforme a exploração se rotinizou e se profissionalizou, tornando-se antropologia. Como uma forma de se auto-enganar, o mito da pesquisa e viagem científica pode ser relativamente inofensivo, mas o que pode ocorrer se ele se torna uma ilusão coletiva do tipo obrigatoriamente presumido para caracterizar a exploração como um projeto político?

Apresentar os encontros como momentos significativos únicos evoca um paradoxo epistemológico que ainda está entre nós: encontros são eventos fugazes, mas para serem recontados e, certamente, para serem descritos e analisados, devem de algum modo ser aprisionados e congelados. Insistindo ainda nisso, essa necessidade descritiva e narrativa pode ser a razão mais elementar a explicar o tipo de congelamento das ações e dos processos pelos quais a etnografia, especialmente em suas variedades funcionalista e estruturalista, tem sido acusada quando produz quadros (*tableaux*) atemporais de povos primitivos ou povos sem história.

Finalmente, gostaria de arrolar mais um pensamento paralelo, inspirado pelo termo alemão para encontro, no sentido de reunião, *Treffen*: o verbo *treffen* também significa acertar o alvo. Isto é um acréscimo à nuvem de conotações ideológicas (como utiliza Roland Barthes) que paira sobre noções aparentemente simples como a de exploração. Encontros exploratórios sempre foram, ao mesmo tempo, idealizados e até mesmo romantizados como ocorrências ao acaso e se passaram por eventos direcionados a alguma meta e com propósitos definidos. E não é o conhecimento etnográfico ainda hoje apresentado como uma forma de se alcançar determinadas metas levando a cabo programas de pesquisa predefinidos enquanto, na realidade, muito disso depende de encontros ao acaso e da pura sorte?

Reuniões como sessões e performances

Minha estória estaria incompleta se eu desse a impressão de que os exploradores relatavam apenas os tipos de encontros significativos, mas quase desprovidos de propósitos, como vimos até agora. Eles também nos contaram sobre o que se poderia chamar de reuniões agendadas, *séances*, sessões (novamente, em sua maioria, com potentados africanos) que arranjavam – semelhante ao modo como os etnógrafos do presente marcam entrevistas e sessões de gravação – como ocasiões de colher e anotar informações (geográficas, políticas, econômicas, etnológicas, lingüísticas (...). E, previsivelmente, eles tentavam manter sua perspectiva de sentido único e controlar esses encontros. Muitos deles vivenciavam as formas cerimoniais quase sempre usadas pelos africanos – pompa e circunstância, troca de presentes, músicas, danças, e sociabilidade – como coisas aborrecidas, dispersivas, como uma perda de tempo (se formos honestos, a "etnografia como aborrecimento" não teria ressonância para muitos de nós?). Uma atitude de impaciência ou desdém também marcava o modo com que os viajantes se depararam com a curiosidade que os africanos tinham sobre eles, seus países de origem, seus destinos e propósitos, bem como suas aparências e corpos. Dificilmente alguém dentre a vintena de exploradores de minha amostra pensou sobre a reciprocidade nesses encontros, nem mesmo quando eles foram iniciados pelos africanos. No entanto, em raras ocasiões os exploradores exibiam uma atitude surpreendentemente moderna quando falavam de encontros amigáveis como um método. Um deles foi mais longe, a ponto de fazer uma recomendação que no fundo representava uma metodologização da amizade com os africanos.

Outra faceta deve ser acrescentada para tornar mais completo o quadro dos encontros durante as explorações. Nossas fontes contêm muitos exemplos de encontros que foram representados como performances, e isso pelas duas partes envolvidas. Um dos achados mais interessantes que fiz foi o que denominei de "teatrialidade" da exploração (que foi apenas um aspecto da "teatrialidade" do imperialismo). Para os africanos, as expedições "científicas" eram, enquanto ainda não haviam se transformado em campanhas militares – e mesmo então – feiras e shows itinerantes. Por que é importante destacar esse aspecto? Teatricalidade ou, de modo mais prosaico, performatividade foi uma característica da exploração, o que é hoje

reconhecido como um aspecto epistemologicamente relevante da pesquisa etnográfica. Tentei demonstrar em *Power and Performance* (1990) o quão produtivo isso pode ser quando permitimos que encontros e eventos ao acaso se transformem em performances.

Colonização e descolonização da África: encontro como destino

Como tentei mostrar, os encontros dão realidade e excitação à busca pelo conhecimento. Eles também podem ser decisivos. Encontros fazem história. Esta parece ser a lição a ser aprendida de um extraordinário trabalho da historiografia popular que quero lhes apresentar. Em 1974, o pintor congolês Tshibumba Kanda Matulu apresentou a história de seu país em 101 pinturas. Eu gravei a narrativa, os comentários e as explicações que emergiram de cada pintura.[8] No livro sobre a *História do Zaire* de Tshibumba, dediquei um capítulo à "Performance e a produção de história". Essa frase é intencionalmente ambígua na medida em que "produção" se refere tanto ao fazer ou acontecer da história quanto a sua representação narrativa e pictórica. Tshibumba nunca só retrata a história, ele também a produz e a representa – de modo semelhante a um dramaturgo ou a um diretor de cena – e o faz com quadros de encontros e reuniões famosos e importantes, precisamente o tipo de eventos que nos interessa aqui.

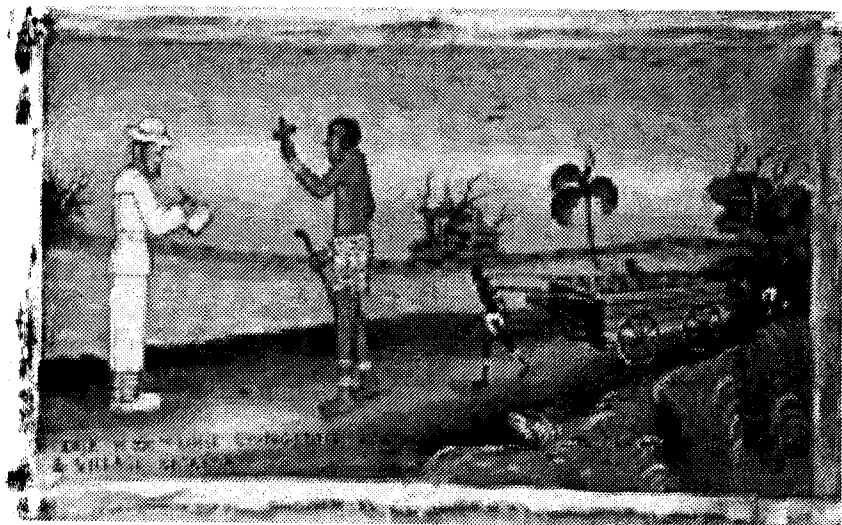
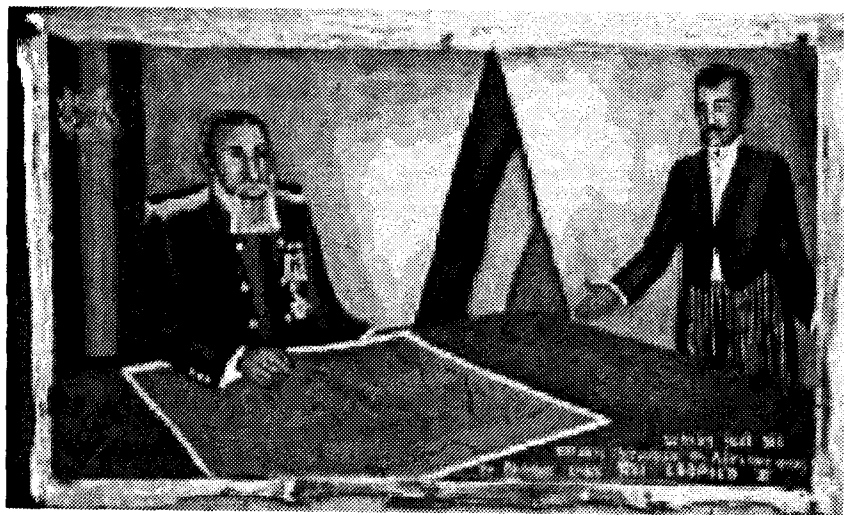
Encontros e a história do Zaire/Congo

Reuniões de vários tipos são temas de um quarto das 101 pinturas. Uma dúzia delas é sobre encontros no sentido mais estrito (*rencontre,*

8. Este trabalho foi apresentado no livro que publiquei alguns anos atrás e a série completa de pinturas está sendo pela primeira vez exibida em uma exposição em Amsterdã (ver Fabian, 1996 e Faber, 2004). As gravações foram feitas durante quatro reuniões com Tshibumba no outono de 1974. A transcrição completa dos textos em Katanga Swahili e a tradução inglesa podem ser encontradas no seguinte endereço eletrônico: <http://www2.fmg.uva.nl/lpca>. Procurar "Archives of Popular Swahili".

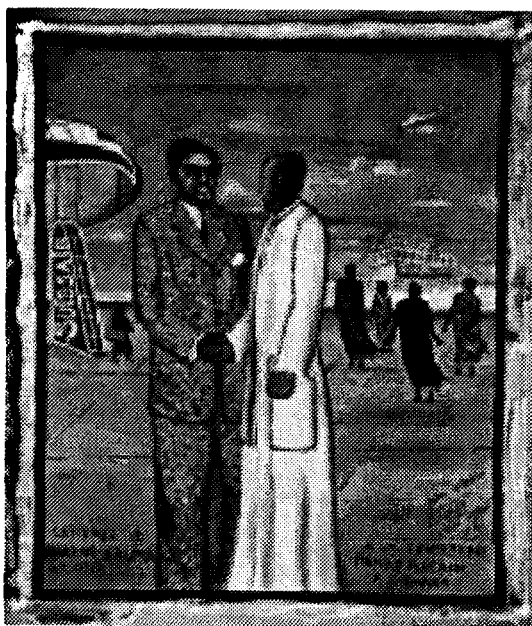
Begegnung) e são mostradas nas ilustrações a seguir. As legendas descrevem resumidamente sua importância para o argumento dessa sessão do texto; para maiores detalhes, consultar o livro (Fabian, 1996).

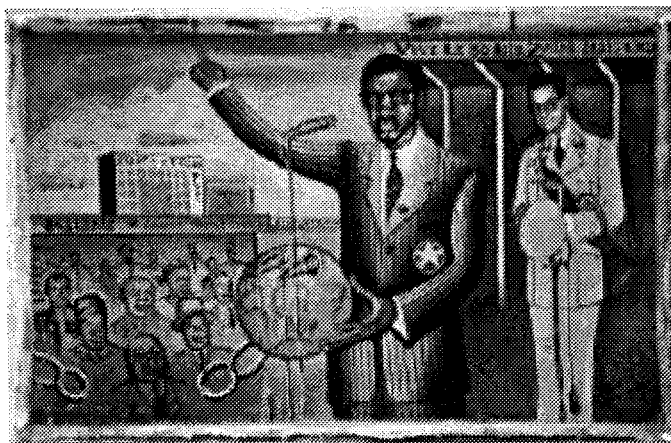
Os Três Reis Magos visitam o salvador recém-nascido (nº 4 da série). Tshibumba utiliza esse evento para ligar a história ancestral da África com a história mundial (Ocidental)

Diogo Cão, o "Descobridor do Congo", encontra-se com Mbanza Kongo, "Rei do Kongo" (nº 5)

Livingstone em Katanga. O explorador encontra-se com uma caravana africana (nº 6)

Stanley reporta-se ao Rei Leopoldo II. Essa reunião marca o começo da colonização belga (nº 8)

Stanley encontra Livingstone (nº 8), um ícone da história da exploração

Reunião entre o chefe Katanga e o chefe Msiri (nº 15). Na narrativa de Tshibumba, este configura-se um encontro decisivo

Simon Kimbangu encontra-se com John Panda na prisão (nº 26), um encontro entre dois líderes do começo da resistência. Esta e as duas pinturas que se seguem apresentam a história colonial segundo a perspectiva africana

Lumumba encontra Kwame na Conferência Pan-Africana em Accra, 1954 (nº 37)

Lumumba e Kasavubu encontram-se na Feira Mundial de Bruxelas, 1958 (nº 39). Esse evento foi crucial para o processo que levou à Independência do Congo

Lumumba faz seu famoso discurso na presença do Rei Balduíno da Bélgica (nº 49), uma confrontação histórica entre colonizados e colonizadores

O conflito Kasavubu-Mumumba (nº 64). Esse evento precedeu "a agonia do Congo" e selou o destino de Lumumba

Casal ancestral (nº 2). Uma pintura que nos leva ao início da série. Esta imagem será comentada na terceira sessão deste ensaio

Na narrativa de Tshibumba, encontros/reuniões possuem um papel importante. Como a agitação e a guerra, eles estruturam a história como uma seqüência de eventos. Com isso, funcionam como um dispositivo quase formal. Os encontros também servem ao artista, quando ele dá sua explicação para uma trama moral. Tshibumba vê a história de seu país – especialmente o período colonial e pós-colonial – predominantemente como uma sucessão de encontros, que decisivamente deram errado, de confiança ou amizade traída, de promessas não cumpridas, de potenciais projetos comuns que passaram desapercebidos. No entanto, Tshibumba não foi somente um moralista popular a mais. Como (em suas palavras) um "pintor e historiador", ele tinha uma missão intelectual crítica que pode ser assim resumida: devemos *pensar* o passado para *lembrar* o presente.

Para voltarmos ao cerne da questão principal que quero tratar – pode-se dizer que os encontros desempenham um papel na produção do conhecimento e, em caso positivo, como? – creio que o pouco que foi demonstrado aqui mostra que este foi o caso da historiografia de Tshibumba. Mais do que isso, eu estou preparado para argumentar que seu trabalho constitui o corpo do conhecimento que, como ele sabia muito bem, inevitavelmente apela para um outro encontro, agora no sentido da confrontação: a historiografia acadêmica e a popular podem e devem se encontrar no mesmo patamar. Esse tem sido o objetivo do meu trabalho com Tshibumba e outros criadores de conhecimento popular (Fabian, 1998). Foi assim que ele me ajudou a definir minha posição como etnógrafo e antropólogo.

Destino e sorte: uma nota sobre as sereias

Famoso como pintor da história, Tshibumba fez a sua vida como um pintor do gênero Shaba/Katanga. Entre as pinturas que vendeu em Lubumbashi e outras cidades de Katanga, a mais popular e, de certo modo, a que representava a imagem mais compreensiva e essencial, apreciada não somente na região, mas em toda a África e na diáspora africana, era a da sereia – cha-

mada de *mamba muntu* em Katanga e em outros lugares de *mami wata, jema(n)já, la sirène, madre agua.*[9]

Mamba muntu, a sereia

Trago tudo isto à baila porque na narrativa que acompanha a imagem um encontro ao acaso é o evento crucial no enredo (*emplotment*) e na etiologia da estória. Resumindo, a estória é mais ou menos assim: se alguém tem a sorte de surpreender uma *mamba muntu* no momento em que ela sai do rio ou lago onde vive para se deitar em sua margem, ele pode fazer um pacto com ela, que o deixará rico. Em outros lugares, a figura da sereia pode representar uma divindade cujas imagens, expostas em santuários e altares, têm com freqüência importância ritual e mágica. Em Katanga, milhares de pinturas de sereias, penduradas nas paredes das salas de estar, eram, sobretudo, peças que atiçam o pensamento ou "lembretes" (nome genérico para

9. Recentemente meu colega e amigo Bogumil Jewsiewicki escolheu *mami wata* como o título do abrangente estudo sobre a pintura urbana do Congo (2003).

esse gênero de pinturas). Uma interpretação plausível é que *mamba muntu* faz as massas urbanas pensarem na sua difícil situação no capitalismo global. Eles vêem uma inacreditável riqueza ao seu redor, mas tudo que *sabem* sobre sua acumulação e circulação é mais bem explicado como algo ligado à sorte, como ganhar na loteria.

"Notre rencontre". Encontro nos ensinamentos do movimento Jaama

Peço agora que se lembrem da última imagem dos encontros na História de Tshibumba. Ela retrata um casal africano como uma rememoração da civilização ancestral africana. Em seu comentário, o pintor faz uma observação casual que achei extraordinária. Ele disse que queria mostrar não somente "como nós nos vestimos", mas também "como falamos uns com os outros". Só muito recentemente pude fazer uma conexão entre essa imagem do encontro entre marido e mulher, como um traço fundador da civilização, e uma idéia similar que tem sido central na doutrina Jaama, um movimento religioso em Katanga (e alhures) que pesquisei para minha dissertação há cerca de quarenta anos (Fabian, 1971).

O protagonista dessa última parte de minhas reflexões sobre o encontro é um missionário franciscano belga chamado Placide Tempels, mais conhecido como o autor do ainda muito discutido *La philosophie bantoue*. Trata-se de um livro pequeno, publicado em francês em 1945, que teve um grande impacto no discurso da *négritude* que precedeu a mobilização política africana depois da Segunda Guerra Mundial. Quando filósofos e críticos contemporâneos se perguntam o que Tempels tinha em mente, eles parecem não notar que o livro foi acima de tudo um grito saído do coração (*cri de coeur*) de um missionário e colonizador frustrado. Eles ainda constantemente ignoram sua metamorfose de um etno-filósofo para um profeta e líder carismático cuja mensagem atraía de uma só vez 200 mil africanos seguidores do movimento Jamaa que ele fundou. Entre seus outros escritos, o contraponto carismático ao seu tratado filosófico foi intitulado *Notre rencontre* (1962). Nessa obra – um panfleto, mais do que um trabalho – ele desenvolveu o que poderia ser qualificado como uma *gnosis* humanística,

uma doutrina da salvação por meio do conhecimento ou *mawazo*, "pensamentos" cujo princípio central era a idéia de encontro (*mapatano* em Swahili). Só posso notar aqui que o movimento fundado por Tempels estava de certo modo conectado ao discurso global sobre o encontro como terapia e que ele se tornou um predecessor de um outro fenômeno global, a renovação carismática neo-pentecostal.[10]

Tempels percebeu que para haver um encontro de mentes era necessário que colonizados e colonizadores lançassem uma ponte a ligar as diferenças entre os modos de pensamento que os separavam. Na época em que formulou a doutrina Jamaa, ele já percebia que esse encontro não mais se limitava à situação colonial projetando-o ao nível humano universal. Ele chamou isso de a busca pelo *umuntu*, pelo que significa ser humano. O projeto do movimento Jamaa era perceber essa idéia como um encontro entre homem e mulher no casamento. Porém, Tempels fez muito mais do que apenas pregar, ele fez dele um ritual de iniciação ao seu movimento. Em outras palavras, ele metodologizou o encontro. Por outro lado, poderia se dizer que fazendo do encontro/*rencontre* um ritual, ele tornou possível a transformação da doutrina – a utopia social de *umuntu* – em eventos que podiam ser experienciados e um modo de vida que podia ser praticado.

Conclusão: encontro e etnografia

Agora é chegado o momento de olhar para o que foi dito e concluir. Talvez ambicioso demais, meu objetivo foi discutir o encontro como uma idéia, um evento, e uma prática. Comecei com a tentativa de abrir o espaço semântico no interior do qual eu pretendia me movimentar. Fiz isso contrastando o encontro com conceitos relacionados e estendendo possíveis conotações quando listei pares de palavras contrastantes em diversas línguas. Mantive o foco na seguinte questão: qual é a significância epistemológica do encontro ou, colocando de forma mais concreta, o que pode ser dito

10. Com uma referência a esta interpretação da doutrina Jamaa, V.Y. Mudimbe fez da *gnosis* o ponto de partida de seu influente livro, chamado *The invention of Africa* (1988). Sobre a biografia, textos e influências de Tempels ver o *site*: <http://www.aequatoria.be/tempels/>.

sobre o papel que os encontros desempenham na produção do tipo de conhecimento buscado por antropólogos e historiadores?

Isto feito, apresentei algumas conclusões alcançadas em três projetos de pesquisa. Encontros foram cruciais na exploração da África, um empreendimento que precedeu a antropologia moderna, mas que apesar disto pode ser compreendido como uma fase durante a qual a maioria de nossos hábitos e práticas de investigação foram estabelecidos. Em seguida voltei-me, por assim dizer, ao outro lado quando apresentei os modos pelos quais um pintor e historiador popular africano faz uso dos encontros para criar imagens e estruturar sua narrativa. Finalmente, retornamos ao início da minha carreira de antropólogo, com o estudo de um movimento religioso no Congo.

Houve uma razão por colocar esse início no final. Penso que a doutrina do *rencontre* no movimento Jamaa levanta algumas questões complexas que precisamos enfrentar, se meus exemplos e reflexões forem relevantes além de seus contextos imediatos. Em que sentido e com quais limitações pode o encontro ser transformado de evento em praxis? O que se ganha com tal transformação? O que se perde quando o encontro se transforma em rotina, ritual e método? Há uma tensão, com potencial de contradição, entre eventos atualizados ritualmente e eventos que acontecem historicamente. Conflitos que emergem dessa contradição afligiam o Jamaa e podem ter ocasionado o seu virtual desaparecimento. Mas as causas de tal conflito não seriam análogas às nossas tentativas antropológicas de metodologizar o encontro por meio das práticas freqüentemente ritualizadas que chamamos de trabalho de campo? Quando se começa a pensar sobre isso pode se encontrar inquietantes semelhanças entre o profeta e o etnógrafo.[11]

Espero ter mostrado que o pensamento sobre os encontros pode lançar muita luz sobre nossos modos de produzir conhecimento. Mas se o encontro não é um método, então as observações e reflexões sobre ele não se ajustam ou cabem em um esquema lógico ou em um sistema coerente. O que elas podem fazer é nos lembrar que, como um evento, o encontro é algo que faz a produção de conhecimento acontecer. Como um conceito, ele nos ajuda a manter a consciência da contingência histórica de nosso trabalho como etnógrafos e antropólogos.

---

11. Este tema foi explorado na coleção de ensaios feita por antropólogos que têm se dedicado à pesquisa em movimentos de profetização que eu editei há muito tempo (Fabian, 1979).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLIFFORD, James. 1997. *Routes*. Travel and translation in the Late Twenty Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

FABER, Paul. 2004. *The dramatic history of the Congo as painted by Tshibumba Kanda Matulu*. Preface by Johannes Fabian. Amsterdam: KIT Publishers.

FABIAN, Johannes. 1971. *Jamaa: A charismatic movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press.

___. (Ed.). 1979. Beyond Charisma: Religious movements as discourse. *Special Issue of Social Research 46*, n. 1.

___. 1990. *Power and performance*. Ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba (Zaire). Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

___. 1996. *Remembering the present*: painting and popular history in Zaire. Berkeley: University of California Press.

___. 1998. *Moments of freedom*: Anthropology and popular culture. Charlottesville: University Press of Virginia.

___. 2000. *Out of our minds*: reason and madness in the exploration of Central Africa. Berkeley: University of California Press.

___. 2001. *Anthropology with an attitude*. Critical essays. Stanford: Stanford University Press.

JEWSIEWICKI, Bogumil. 2003. *Mami Wata. La peinture urbaine au Congo*. Paris: Gallimard.

MUDIMBE, V. Y. 1988. *The invention of África*. Gnosis, philosophy, and the other of knowledge. Bloomigton: Indiana University Press.

PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial eyes*. Travel writing and transculturation. London: Routledge.

SCHIEFFELIN, Edward L.; ROBERT, Crittenden. 1991. *Like people you see in a dream*. First Contact in Six Papuan Societies. Stanford: Stanford University Press.

SCHWARTZMAN, Helen B. 1989. *The Meeting. Gatherings in Organizations and Communities*. New York: Plenum Press.

TEMPELS, Placide. 1945. La philosophie Bantoue n.d. [1962]. *Notre rencontre*. Léopoldville: Centre D'Estudes Pastorales.

TODOROV, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amerique*. La question de l'autre. Paris. Seuil.